

E S T U D O S

O Nirvana (ensaio psicopatológico dum dogma) de Manuel Laranjeira e as relações do Budismo com a Cultura Portuguesa

Parece justo afirmar
que o desejo de vitalismo
leva Laranjeira a projectar
no “dogma” do Nirvana
os problemas que lhe são
caros: o misticismo
enquanto a sua doença
pessoal (como confessa
em vários pontos
da sua obra,
nomeadamente
na correspondência
com António Carneiro),
fazendo de O Nirvana e
de A Doença da
Santidade textos que vão
além dos seus objectivos
estritamente científicos.
Assim o Nirvana recebe,
em Laranjeira, os contornos
simultaneamente
de terapia e de doença
(de que padecia): terapia
do sofrimento universal,
e doença, pois é
a auto-indução de um
esquecimento forçado.

**Duarte Drumond
Braga**

Centro de Estudos
Comparatistas/CLEPUL,
Universidade de Lisboa

O Budismo de O Nirvana

MANUEL LARANJEIRA, no seu ensaio *O Nirvana: (interpretação psicopatológica dum dogma)*, saído a lume no periódico *O Porto Médico* (1905-1906), propõe a seguinte tese: o Nirvana é um estado mental de cariz patológico. Sendo uma leitura assumidamente naturalista, de cariz médico e psicopatológico, recusa qualquer orientação metafísica, desprezando a metafísica budista por “verbalismo” sem conteúdo.¹ Nesta análise etiológica do autor de *Comigo*, o Nirvana não é mais do que a “expressão nosográfica dum estado hipnótico (catalepsia? letargia? sonambulismo inactivo – ou antes êxtase sonambúlico?)”² que, surpreendentemente, é depois “elevado à suma categoria de dogma.”³ Ou seja, uma espécie de torpor mental que,

¹ Assim o podemos ler: “O dogma do Nirvana, que por assim dizer resume toda a doutrina do Budismo, é um conceito que tem originado intermináveis discussões filosóficas. Mesmo na Índia as interpretações abundam contraditórias, saturadas duma metafísica subtil, onde a imaginação verbal não tem limites (...). Nesta altura, o conceito búdico do Nirvana transforma-se num bloco inconsistente de palavras ocas, vazias de sentido, hábil e sofisticadamente combinadas, mas sem correspondência nenhuma com a realidade.” Laranjeira, Manuel, “O Nirvana: (interpretação psicopatológica dum dogma)” in *Obras de Manuel Laranjeira*, vol. II, org. José Carlos Seabra Pereira, Lisboa, Ed. Asa, 1993, pp. 93-124 (p. 93). Lemos também sobre a questão do Karma: “Constitui toda a metafísica da religião do Sakiamuni. O laço da causalidade é o que o asceta Gotama receava ser de difícil compreensão para a humanidade. E tinha razão. O laço da causalidade é uma série de raciocínios ultrametafísicos, tecidos de verbalismo.” *Ibidem*, p. 118, nota 26.

² *Ibidem*, p. 94

³ *Ibidem*, p. 94.

DUARTE DRUMOND BRAGA

princiado na mente do próprio Buda Sakiamuni, fertilizada pelo “solo doentio” da Índia – na expressão de Laranjeira –, se estende a uma comunidade de seguidores tal como uma doença: a “doença da santidade” (título da sua tese de doutoramento), sedando-a no estupor nirvânico⁴, e progressivamente ganhando contornos de religião autónoma. Tudo começa por uma hipnose auto-induzida, que Laranjeira vê como também sendo a base do êxtase do místico cristão. É esta a tese central do texto, igualmente formulada, e de forma lapidar, em *A Doença da Santidade*:

E, muitos séculos antes de Charcot apresentar à Academia das Ciências de Paris a revelação desse curioso estado “com caracteres somáticos fixos, não simuláveis”, já nas florestas indianas o iogui sabia obtê-lo, e um monge, que, diz a lenda, trocara a vida faustosa de príncipe pela penitência rude, áspera, do ascetismo, andava a prega-lo como sendo o meio único de conseguir a “libertação da dor”. O Nirvana, através dos tempos e das gerações, que lhe chamaram, ora beatitude, ora acalmia da alma, ora comunhão com a divindade, ora matrimónio espiritual com Deus, ora liquefacção da alma no divino esposo, aflorou em pleno século XIX, e a ciência médica chamou-lhe hipnose.⁵

A questão do Nirvana é absolutamente central para pensarmos a recepção do Budismo no Ocidente, já que constitui o cerne da inquietação provocada pelo encontro, em tempos modernos, com a tradição budista: a questão da aniquilação da consciência.⁶ O Nirvana como processo e objectivo dessa aniquilação é a interpretação canónica da Europa oitocentista, a de um Antero de Quental ou de um Oliveira Martins. Manuel Laranjeira não deixa de a assumir, na medida em que insiste que se trata fundamentalmente de um fenómeno de “estreitamento da consciência”.⁷ Por outro lado, pretende, talvez sem êxito, afastar-se dessa leitura, sem dúvida em virtude de se recusar a uma discussão metafísica. O facto de o Nirvana poder ser alcançado em vida faz com que não possa ser considerado um conceito metafísico, excluindo assim a “hipótese de que o Nirvana é o Nada e repousa no conceito do Não-ser”.⁸

Escusado será salientar as limitações desta leitura conjunta do Budismo e do misticismo, a ser valorizada sobretudo dentro do estudo da recepção em Portugal do darwinismo cultural e das teorias de Spencer e de Haeckel, orientadoras deste ensaio do médico de Espinho⁹ que segue, com efeito, a linha da aplicação ao estudo das religiões dos “princípios darwinianos da selecção natural e lamarckianos da aquisição e perda

⁴ “O Nirvana dos budistas, segundo se depreende da leitura dos textos sagrados, também era um estado de transe extático com amnésia consecutiva.” “A Doença da Santidade” in *Op. Cit.*, p.67, nota 2.

⁵ *Ibidem*, p. 81.

⁶ Nas palavras de Roger-Pol Droit, da sua obra, fundamental para esta questão: *Le culte du néant: les philosophes et le Bouddha*, Paris, Seuil, 1997, p. 16: “Tous [os filósofos ocidentais] ont en commun d’avoir, plus ou moins, rapproché Nirvana et anéantissement, d’avoir considéré le bouddhisme comme un nihilisme, dont il fallait avoir peur (...), d’avoir lié bouddhisme et pessimisme en une pensée mortifère et négatrice, tout entière opposée à l’ordre «normal» du monde –occidental, chrétien, vivant, affirmatif...”

⁷ “Talvez mesmo o próprio Sakiamuni, que criou e pregou o dogma búdico do Nirvana, o não soubesse explicar e definir, pelo mesmo motivo por que uma histerica não saberia explicar uma crise brusca de tristeza vaga ou uma alucinação da sensibilidade geral, por exemplo. (...) Um místico não sabe – não pode – definir um ataque de êxtase, precisamente porque isso representa um estreitamento cada vez mais intenso do campo da sua consciência, ate à anulação integral da própria consciência.” Idem, “O Nirvana” in *Op. Cit.*, p. 93.

⁸ *Ibidem*, p. 116, nota 17.

⁹ Seria também interessante ver em que medida podemos colocar Laranjeira no grupo de pensadores portugueses do fenómeno religioso e mítico, tais como Oliveira Martins, Teófilo Braga, Teixeira Rego, Aarão de Lacerda e Silvio Lima.

de caracteres".¹⁰ E assim Buda é para Laranjeira, citando Emerson, antes de mais, um *representative men*, isto é, um homem que, ao criar uma nova religião, faz a síntese das características ingénitas da sua raça. Naturalmente, não pode hoje em dia ser aceitável a visão do Budismo que aqui se apresenta. Sem dúvida que a leitura proposta é altamente datada e redutora, ao pensar o misticismo como um entorpecimento patológico da consciência, e também na medida em que parece não entender a linguagem do místico, procurando reduzi-la a uma explicação do foro psicossomático, e tentando deslindar um insanável paradoxo.¹¹

No entanto, a recusa da leitura nihilista (mas não da pessimista) do Budismo, parece, apesar de tudo, aproximar-se, na medida do possível e em certos momentos, de uma mais justa visão desta tradição:

O Buda não manda renunciar à existência, nem sequer proclama a felicidade de morrer. Renunciar à sede de existência, à sede de impermanência (o que é muito e muito diferente,) conseguir o repouso nirvânico, beatífico (a felicidade extática), – isso, sim, é o que ele missiona.¹²

O problema está em como Laranjeira vai interpretar a "felicidade extática". Ora, de acordo com o Budismo, o Nirvana é a extinção, não da existência, mas sim dos trabalhos da mente dualista, extinção essa que, ao mesmo tempo que realiza as potencialidades mais fundas da mente descobre alfin que "não existe nem mesmo uma mente".¹³ É portanto, sim, a transmutação dum estado mental, como intui o nosso autor, mas não, naturalmente, no sentido que propõe; antes a definitiva libertação do sofrimento, implicando a cessação da submissão ao ciclo de morte e renascimento. Para mais, a questão da aniquilação do ser cai por terra quando o Budismo nos relembra a ausência de eu e insubstancialidade de todas as formas de existência, não havendo assim qualquer nirvânica aniquilação do eu, pois na verdade nada há para aniquilar.

Estamos então, com Laranjeira, sempre mais próximos do pensamento sobre o Budismo coevo do nosso autor do que do Budismo ele mesmo. Como nos recorda Roger-Pol Droit, é esse o problema central da recepção do Budismo no Ocidente: discutindo-o, os ocidentais nele projectaram os problemas da civilização europeia oitocentista. Falando do Budismo, deles mesmos falaram¹⁴: algo que Laranjeira também não deixa de notar, e que é, aliás, nele bastante evidente. Neste sentido, reveste particular importância a problemática do pessimismo europeu (e português), na sua permeabilidade ao Budismo, que discute na última secção do seu ensaio (anunciando já o texto de 1908, *Pessimismo Nacional*), e também como essa questão pode e deve ser lida em relação com as suas tensões íntimas, – formando conexões com outros textos de que

¹⁰ *Ibidem*, p. 114, nota 5.

¹¹ "Quando um místico, referindo-se às suas macerações ascéticas, diz que "sofrer é uma felicidade", ele com isto não quer significar que o sofrimento em caso algum possa ser aprazível (...). O absurdo da expressão desapareceria, se esse místico (...) dissesse que "o que para o comum dos homens é sofrimento era para ele, místico, uma felicidade." *Ibidem*, p. 105.

¹² *Ibidem*, p. 106.

¹³ Tulku, Tarthang, *A mente oculta da liberdade*, S. Paulo, Pensamento, 1997, p. 121.

¹⁴ Diz Droit, enumerando as questões que tiveram mais impacto na literatura ocidental sobre o Budismo: "En parlant de l'Asie, de la contestation de la hiérarchie brahmanique traditionnelle par le Bouddha, de la place du néant dans sa doctrine, de son athéisme, les Européens ont parlé d'eux-mêmes, de l'ordre ancien du pouvoir en train de vaciller, du délitement de la métaphysique, de la mort de Dieu – du nihilisme qui venait." Droit, Roger-Pol, *Op. Cit.*, p. 16.

DUARTE DRUMOND BRAGA

falaremos – e em que o problema da cultura portuguesa e do destino de Portugal é central. Parece justo afirmar que o desejo de vitalismo leva Laranjeira a projectar no “dogma” do Nirvana os problemas que lhe são caros: o misticismo enquanto a sua doença pessoal (como confessa em vários pontos da sua obra, nomeadamente na correspondência com António Carneiro), fazendo de *O Nirvana* e de *A Doença da Santedade*, como lembra Bernard Martocq¹⁵, textos que vão além dos seus objectivos estritamente científicos. Assim o Nirvana recebe, em Laranjeira, os contornos simultaneamente de terapia e de doença (de que padecia): terapia do sofrimento universal, e doença, pois é a auto-indução de um esquecimento forçado.

*Nirvana, Saudade e Êxtase:
Fontes e Pontes do Futuro*

Ao comentar, na quinta parte do artigo, o gozo *da dor* dos místicos, lemos o seguinte em nota:

Nem doutro modo deve ser interpretada a poética expressão do nosso Garrett, quando diz que a saudade é um “delicioso pungir”. A saudade é uma emoção complexa, implicando pelo menos duas emoções elementares associadas: –uma de ausência, de separação, pungitiva, depressiva; outra constituída por recordações de momentos felizes anteriores, deliciosa, exaltiva. Quase sempre das duas emoções elementares a que predomina e marca o sentido dessa emoção complexa é a emoção depressiva, se é que as duas emoções se não sucedem alternadamente, fazendo da saudade um período rítmico de duas emoções.¹⁶

Será lícito ver aqui uma referência indirecta ao nascente saudosismo? Por volta de 1905/1906, os anos em que o ensaio de Laranjeira vem saindo no jornal *Porto Médico*, Teixeira de Pascoaes havia já editado *Para a Luz*, em 1904, onde cremos que a Saudade não se encontra ainda explícita. Por outro lado, teremos ainda que esperar por 1912 para que o saudosismo se estabeleça enquanto movimento cultural, em torno da revista *Águia*. A referência deve então cingir-se apenas a Garrett.¹⁷ No entanto, se quisermos seguir esta linha interpretativa, parece-nos de grande importância uma carta de Laranjeira a Pascoaes, datando de 2 de Setembro de 1904, onde o autor comenta o *Para a Luz*:

Certamente que o admiro, meu poeta (...). Mas daí a estar de acordo com a sua teoria do Universo – vai um estádio. Uma teoria do Universo (...) deve eliminar todas as ideias de finalidade, porque o Bem, o Mal, a Perfeição, a Bondade, a Pureza, a Aspiração (...) não passam de noções relativas, de modos de

¹⁵ Martocq, Bernard, “Scientisme et mal du siècle” in *Manuel Laranjeira et son temps*, Fondation Calouste Gulbenkian/Centre Culturel Portugais, Paris, 1985, pp. 237-272.

¹⁶ Laranjeira, Manuel, *O Nirvana*, p.120, nota 35.

¹⁷ O autor de *Dor Surda* exprime uma concepção garrettiana da saudade: são os conhecidos versos de Garrett que ele aqui comenta. Parece incluir-se no grupo de pensadores da saudade que a viram como um sentimento agri-doce, como, por exemplo, D. Francisco Manuel de Melo ou Carolina Michaëlis de Vasconcelos, que fala no “sentimento doce-amargo da Saudade: the joy of grief, como dizem os ingleses.” In *A Saudade Portuguesa* (1914), Lisboa, Estante Editora, 1990, p. 12.

ver do nosso pobre ser humano. No Universo não há perfeição nem imperfeição; Harmonia nem Desarmonia: há movimento da Matéria (...) a Perfeição do homem, sob o ponto de vista cósmico, não é nem perfeita nem imperfeita. [¶] E o meu pessimismo vem do que eu chamarei a fatalidade orgânica. O homem, meu amigo, ainda é um ser em conflito consigo mesmo (...) até o dia da solidariedade, da harmonia final.¹⁸

Nesta resposta (contraditória em relação à ideia de *finalidade*) à mundividência de Pascoaes, bem como em outros momentos,¹⁹ Laranjeira sente-se um antagonista do espiritualismo de Junqueiro e de Pascoaes, que percebemos estar a sentir (e isso torna-se claro lendo a sua correspondência com Pascoaes e as várias referências a Junqueiro que nela surgem) como uma das formas do *Nirvana* da decadência nacional: isto é, uma das faces do “messianismo avariado”²⁰, expressão com que critica o engano de uma doutrina que pretende salvar do pessimismo colectivo através de um Nirvana colectivo.

Partindo de uma perspectiva darwinista e lamarckiana, o autor de ...*Amanhã* apresenta-nos a seguinte proposição: “cada dogma tem impresso em si o carácter da época e da raça.”²¹. É o “homem superior”, ou o *representative man* de que já falámos, quem o faz surgir à tona dos movimentos histórico-sociais, sendo esse homem, como afirma em *Os homens superiores na selecção social*²², ao mesmo tempo, a síntese das tendências que já existem e das que ainda não surgiram, e que ele intui. Esta ideia enforma quer a análise do conceito de Nirvana enquanto produção da mente do homem superior-Buda Sakiamuni, quer a do sentido dos percursos de Junqueiro e de Pascoaes na cultura e literatura portuguesa, centrais no movimento da Renascença Portuguesa. Sentindo-os como homens superiores, enquanto escritores e místicos da “Raça”, eles manifestam ao mesmo tempo as “doências” tendências do misticismo.²³ Junqueiro, que é louvado num importante artigo de 1908, texto invulgar, cheio de esperança messiânica e de assumido misticismo, já havia aparecido em *O Nirvana* como falso exemplo de crise mística, e é agora inequivocamente cognominado de poeta místico, e louvado como catalizador das forças de ressurreição no seio da alma nacional,²⁴ ao mesmo tempo que também se elogia o seu espiritualismo ascensional²⁵. E, no entanto, em 1904

¹⁸ Carta II a Teixeira de Pascoaes (1904), “Cartas” in *Op. Cit.*, vol. I., p.383.

¹⁹ Laranjeira diz de si: “os que como eu se propõem combater a doutrina de Junqueiro”. Carta XII a Manuel Almeida (1904), p. 351.

²⁰ “Pessimismo Nacional” in *Op. Cit.*, vol. II, p. 241.

²¹ “O Nirvana”, p. 96.

²² “Os homens superiores na selecção social”, in *Op. Cit.*, vol. II, pp. 127-129.

²³ Laranjeira está numa fundamental tensão entre as coordenadas mentais do cientismo, que o levam a procurar uma análise dos males do génio, e por outro lado um respeito e adoração do homem de génio, sobretudo o poeta, o escritor e o místico: “Todos nós temos, dormitando no fundo do nosso ser, o nosso demónio (ate Antero e Sócrates, que foram integrais como deuses, tinham cada um o seu) a que a psiquiatria de agora chama insultuosamente neurastenia, nevrose, psicastenia...” Carta III a João de Barros (1905), p. 326. Trata-se da já várias vezes denunciada tensão provocada pelas suas tendências místicas não assumidas.

²⁴ “O altíssimo poeta da Pátria é neste momento para nós o símbolo grandioso da alma de Portugal, a síntese da alma colectiva, dessa alma que parece adormecida, e da alma desta terra que parece estagnada e morta, e em cujas entranhas germinam silenciosamente, obscuramente, espíritos criadores (...). Ele exprime e resume, emblema vivido e humano, a nossa aspiração para uma vida superior; ele é o intérprete, o emersoniano *representative man*, desse desejo vago e forte de redenção que parece jazer latente no seio da carne portuguesa, como um diamante radioso esquecido no ventre da terra.” “Guerra Junqueiro” in *Op. Cit.*, vol. II, p. 367.

²⁵ “Para Guerra Junqueiro, no Universo há uma tragédia única, a mesma de sempre: é a tragédia do Ser, subindo, subindo sempre, dolorosamente, ansiosamente, para as divinas claridades. (...) Para o grande poeta o sentido da vida é subir, é a ascensão ardente dos homens e das coisas até Deus, é o Ser percorrendo, fervoroso, a infinita escala da perfectibilidade moral.” *Ibidem*, p. 366.

DUARTE DRUMOND BRAGA

impugnava Laranjeira as suas doutrinas²⁶. Se, no mesmo ano de 1908, expõe com crueza o que crê ser uma das mais pesadas maleitas de Portugal, o messianismo²⁷, não deixa de patentear uma visão messiânica de Junqueiro, num sentido muito afim ao da produção doutrinária renascente de Teixeira de Pascoaes. Há que notar como o autor de *Finis Patriae* surge em momentos centrais da obra de Laranjeira, sobretudo na sua correspondência, onde o misticismo da *Oração à Luz* é comparado a um “hino védico”²⁸, e, ainda na mesma carta, se diz que, neste poema, o autor apenas tentou “ressurgir do pó frio do passado uma lenda morta e sepulta há séculos no chão oriental.”²⁹ Assim o caminho trilhado de Junqueiro a Pascoaes está aqui sob o signo da comparação com o Oriente. Tal como o vedismo é pai do Budismo – parece querer dizer Laranjeira – Junqueiro é pai de Pascoaes. Junqueiro é o Buda cujo Nirvana, flor última e doentia do misticismo, virá a ser a Saudade, esse Budismo degenerado do Extremo-Occidente da Europa. Com efeito, facilmente poderia a Saudade pascoalina ter sido vista por Laranjeira enquanto torpor emanante do espírito da raça, cristalizado na mente do poeta-místico, que, por sua vez, o eleva a dogma religioso, tal como o Nirvana. Não foi aliás enquanto síntese espiritual da Raça, tornada consciência poética, religiosa e filosófica na geração renascente, que Pascoaes definiu a Saudade?³⁰

Estas especulações ganham algum fundamento quando, deixando para trás o optimismo dos textos de 1908, como *Pessimismo Nacional* e *Guerra Junqueiro* (porém um optimismo diferente, o primeiro de cariz progressista e cientista e o segundo espiritualista), mas ainda no mesmo ano, Laranjeira é recordado do Budismo por Unamuno, e o verá como partilhando o mesmo destino da anulação nacional. Trata-se, em suma, cremos nós, de uma linha subtil de interpretação do sentido de cultura portuguesa para qual o Oriente, e ousamos dizer, o Budismo na sua especificidade, parecem ser o signo funcional. Os denunciadores desse novo Budismo, o Budismo português, Laranjeira e Unamuno, acabam por tornar-se afinal, sem querer, percussores e criadores de uma religião autóctone, forma positiva de ler a questão da infiltração e assumpção de novas formas por parte do Budismo no Occidente. E será possível que seja a Saudade essa religião, esse Budismo outro, como aquele que Antero sentiu latente no desenvolvimento da vida mental e espiritual do Occidente.³¹

²⁶ “Junqueiro afirmava que a consciência era uma qualidade atómica. Na *Oração à Luz* recua: a consciência é humana e pouco mais. (...) Junqueiro acaba de arrancar a pedra angular do seu edifício doutrinário (...); a marcha para Deus através da purificação pela dor é uma fórmula sem sentido, porquanto onde não há consciência o sofrimento não existe. O Universo deixa de rolar para uma finalidade pré-concebida.” Carta XII a Manuel Luís de Almeida, (1904), pp. 351-352.

²⁷ “Um dos aspectos mais típicos da vida portuguesa e um dos seus males mais funestos é a sua prodigiosa fertilidade messiânica. A cada passo surge um homem que se sente com envergadura e ventre de messias. Por cada messias que aborta, pululam inesgotavelmente centos de messias, toda uma falperra de messias. E, enquanto a nação rola à aventura de messianismo em messianismo, a sociedade portuguesa, lentamente, infatigavelmente, vai-se dissolvendo e desagregando.” In *Pessimismo Nacional*, p. 241.

²⁸ Carta XII a Manuel Luís de Almeida, p. 351 e também “*Guerra Junqueiro*”, p. 365.

²⁹ Carta XII, p. 351.

³⁰ Veja-se *O Espírito Lusitano e o Saudosismo*, onde se afirma: “Pelo desejo, a Saudade descende do sangue ariano, e pela dor, do sangue semita. [...] Desta forma, os dois grandes ramos étnicos que deram origem a todos os povos europeus, encontraram na Saudade a sua suprema síntese espiritual. E quando digo Saudade, digo alma portuguesa.” In Fernando Guimarães, *Poética do Saudosismo*, Lisboa, Editorial Presença, 1988, p.76. E ainda no mesmo texto, referindo-se a Bernardim, Camilo e Nobre: “nestes poetas, a sua sensibilidade, que é a da sua Raça, foi inconsciente e instintiva, não se definiu e revelou em consciência, e, portanto, em princípio religioso e filosófico, como só aconteceu na actual geração poética.” *Ibidem*, p. 76.

³¹ Da famosa carta autobiográfica dirigida a Wilhelm Storck, datada de 14 de Maio de 1887: “O Occidente produzirá, pois, por seu turno, o seu Budismo, a sua doutrina mística definitiva, mas com mais sólido

Podemos então ver como os seguintes textos, em boa medida os mais significativos da produção de Laranjeira: *O Nirvana* (1905-06); *Pessimismo Nacional* (1908) e a série de cartas a Unamuno (1908) (cronologicamente muito próximos) mostram como o problema Portugal é, no primeiro, visto como vítima da invasão espiritual doentia budista, a ser superada; no segundo texto, vítima da ignorância que a carência de educação impôs, superando a qual o pessimismo se veria ser ultrapassado (análise de fundo optimista do fenómeno do pessimismo em Portugal); ultimando, nas preciosas cartas trocadas com Unamuno, numa assumpção, por parte de ambos os homens, do destino intrinsecamente trágico de Portugal, mas onde surge um dado novo: as virtualidades significativas da sua posição finistérrea, em que significativamente funcionaria como espelho do *outro* Finisterra, o extremo-oriental, porém sentida negativamente, enquanto mistério geográfico inibidor de todo o movimento:

Hay veces en que creo que ustedes sin saberlo, por un acto de sabiduria colectiva subconsciente, han llegado al más triste fondo de la verdad humana, à la vanidad de todo lo esfuerzo, la final fracaso de toda vida individual o ancional, y entonces Antero se me aparece como un terrible profeta, vocero de todo un pueblo. Portugal, que es el extremo occidente, no se dará la mano com el extremo oriente y no habrá llegado á la terrible verdad que decobrió el Buda? Debajo de toda la podredumbre política, protegida caso por ella, palpita una fatidica sabiduría la conciencia dolorosa de que es ilusión el motor de la civilización humana.³²

Responde-lhe o autor de *Comigo*:

E talvez V. tenha razão, na verdade, em afirmar que em Portugal, cá do extremo ocidente, esteja de mãos dadas com o extremo oriente na contemplação da “terrível verdade” da filosofia búdica. Não me espantaria que assim fosse: seria mesmo natural e humano. Isto significaria apenas que, tendo nós conquistado a Índia, por sua vez a Índia se vingou e nos conquistou a nós; que nós lhe conquistámos a terra e eles nos conquistaram o espírito; que nós lhe demos a escravidão e eles nos pagaram com a venenosa verdade da sua desesperada filosofia; que nós os vencemos e eles nos venceram. E, se assim é, (...) por que não haviam de dar-se as mãos desiludidas, nesta hora de cansaço e desespero, homens do extremo ocidente e do extremo oriente, numa fraternidade dolorosa de vencidos?

Aqui o Budismo português é interpretado como sinal histórico e cultural da renção última pela anulação total. São os Budas chamados Antero, mas também Soares dos Reis, Trindade Coelho, Camilo, que tanto impressionaram Unamuno e que, não por acaso, surgem já como exemplos (sobretudo Camilo e Antero) do homem místico em *O Nirvana*.

Neste intercâmbio de extremos, segundo Laranjeira obedecendo a uma inversão do movimento histórico dos Descobrimentos, Oriente e Ocidente unem-se no sentido de um destino misteriosamente partilhado, porventura insondável. E nós cremos que a relação mais profunda entre Portugal e o Oriente passa pela intuição – como afinal

dos alicerces e, por todos os lados, em melhores condições do que o Oriente.” Quental, Antero de, *Cartas II*, Universidade dos Açores/Editorial Comunicação, 1989, p. 839.

³² Carta de Miguel de Unamuno, datada de 9 de Julho de 1908, in Laranjeira, Manuel, *Cartas, prefácio e cartas de Miguel de Unamuno*, Lisboa, Portugália Editora, p. 175.

DUARTE DRUMOND BRAGA

o fazem Unamuno e Laranjeira – de uma relação cifrada, esculpida na própria geografia finistérrea, feita da Saudade que os extremos um pelo outro sentem³³ e concretizada numa tradição espiritual, poética e filosófica portuguesa, que reflectirá sobre o pensamento filosófico do Extremo-Oriente: Manuel Laranjeira, Fernando Pessoa, José Marinho, Agostinho da Silva e Paulo Borges. O que faz de Laranjeira um inusitado percurso, das “fontes e pontes” – nas palavras de Agostinho da Silva – fundamentais da cultura e do pensamento português futuro, ligando, pela análise psicopatológica, o que só será ligado com Agostinho da Silva e sobretudo com Paulo Borges: o êxtase cristão e trans-religioso, a Saudade e o Budismo. São as bodas possíveis entre o Dharma e a Virgem Atlântica, porventura através do caminho de exploração da unidade, como sugere Laranjeira, do veículo comum do êxtase, cuja essência trans-religiosa e mesmo irreligiosa foi por ele devidamente salvaguardada.

³³ Nas palavras de Renato Epifânio: “(...) é precisamente pelo facto de Portugal ser um país do Ocidente, do extremo-Ocidente, o país mais ocidental da Europa, que ele nunca perdeu de vista, apesar de todos os desvios, o Oriente. Tal como o Homem ama a Mulher porque ela é o seu *Outro*, assim também nós amamos o Oriente por que ele é o nosso *Outro*... (...) é precisamente assim, como o nosso *Outro* (...) que alguns dos nossos filósofos contemporâneos olham para o Oriente. (...) Essa viagem que esses nossos filósofos encetam rumo ao oriente não é uma viagem de regresso (...) porque esse oriente que eles visam não é o Oriente do nosso passado (...) mas o Oriente do nosso próprio futuro, precisamente esse *Outro* que importa ser, precisamente esse outro que importa pensar.” Epifânio, Renato, “Os caminhos do oriente no pensamento português” in *A Mente a Religião e a Ciência – Actas do Colóquio*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003, p. 134.